



Y la experiencia se hizo acontecimiento. Una propedéutica al misterio

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

Facultad de Teología de Granada

Síntesis del artículo

El autor analiza tres vivencias importantes para el joven de hoy: la experiencia del “cuerpo”, de la “libertad” y del “deseo”. Las tres experiencias pueden transformarse en acontecimientos: la “relación”, la “singularidad” y la “trascendencia”. Este proceso puede y debe trasladarse a muchas otras experiencias del ser humano contemporáneo.

Abstract

The author examines three important experiences for the today young persons: the experience of the «body», the «freedom» and «desire». These three experiences can be transformed into events: the «relation», «singularity» and «transcendence». This process can and should be moved to many other experiences of the contemporary man.

Introducción

El filósofo de la hermenéutica H. Gadamer afirmaba que no hay concepto más equívoco en la filosofía contemporánea que el de “experiencia”¹. Es una palabra que aparece en nuestro lenguaje aplicada a campos muy variados: desde el empirismo de las ciencias duras, hasta el intimismo de vivencias muy personales. Precisamente por la inflación de su uso, aparece como una palabra con unos contornos difíciles de precisar.

Si tuviera que determinar la característica fundamental del concepto “experiencia”, en el uso que los jóvenes hacen de ella, hablaría, sin lugar a dudas, de un componente tremendo de “subjetivismo”. Experiencia hace referencia al mundo de vivencias interiores que, en muchas ocasiones, especialmente en nuestra sociedad, son buscadas de forma artificial y un tanto neurótica. Por tanto, las experiencias se acumulan en la vida del joven sin tener una gramática precisa; simplemente por el gusto de ser acumuladas. En este sentido, me viene una frase de la primera película de Tom Ford, *A single man*, que me llamó

¹ Lo hacía en su obra magna *Verdad y método*, publicada en el año 1960.

la atención. En un momento de un diálogo sincero, entre dos de los protagonistas de la historia, uno de ellos afirma, refiriéndose a una expresión de A. Huxley: “La experiencia no es lo que le pasa a un hombre, sino lo que un hombre hace con lo que le pasa”. Sin duda, en esta frase se recoge una crítica velada a la primacía del elemento cuantitativo, por encima del cualitativo, en el amplio campo de las experiencias vitales.

El acontecimiento, sin embargo, no habita en el basto terreno de la subjetividad, sino que aparece como una modulación de la realidad misma. En la medida en que uno afronta la realidad sin prejuicios, ésta toma la iniciativa para explicarse a sí misma y ofrecerse a nosotros como regalo. El acontecimiento implica a nuestra subjetividad, es decir, a nuestro mundo interior, pero lo determinante es su objetividad, su aparecer ante nosotros; en definitiva, su carácter indisponible. De hecho, si la filosofía antigua se ocupaba del “ser”, y la filosofía moderna se ocupó del “sujeto”, la filosofía contemporánea se está ocupando del “acontecimiento”.

Podría explicarse esto que digo con un ejemplo sencillo: la diferencia entre el “turista” y el “viajero”. El turista acude a los lugares desde sí mismo, con un plan preestablecido y el deseo de no dejarse ninguna visita en el tintero. Los típicos viajes organizados ofrecen una avalancha de experiencias donde el único objetivo propuesto es tomar la foto que deje constancia del “yo estuve allí”. Sin embargo, es muy común que los turistas, al cabo de un corto periodo de tiempo, no sean capaces de recordar los distintos sitios que visitaron. El viajero, sin embargo, era el trotamundos del romanticismo que acudía a lugares lejanos sin más programa que el de dejarse sorprender por la realidad. El objetivo no era acumular, sino dialogar. Por esta razón, no estaba establecido de antemano el tiempo fijado en cada sitio, porque ello dependía de

lo que el lugar insinuara, mostrase, revelara... El turismo está ligado a una acumulación de experiencias. El viaje está referido a lugares que se hacen acontecimiento.

Mi propósito en este artículo será partir de experiencias propias de la juventud actual que podrían ser susceptibles de convertirse en acontecimiento. Parto de las experiencias porque no pretendo dejar fuera la subjetividad del joven, sino ensancharla hasta límites más comprometidos. A mi juicio, la experiencia se convierte en acontecimiento cuando la “ubicamos” en la dimensión de profundidad de la existencia. El teólogo P. Tillich afirmaba que la religión es la dimensión de profundidad de la existencia. Por esta razón, este tránsito desde la experiencia hasta el acontecimiento puede convertirse en una verdadera propedéutica al Misterio, es decir, en una preparación que ayude a nuestros jóvenes a un encuentro real con el Dios de Jesús.

Las tres vivencias desde las que se partirán son la experiencia del “cuerpo”, la experiencia de la “libertad” y la experiencia del “deseo”. Los tres acontecimientos que se quieren propiciar son la “relación”, la “singularidad” y la “trascendencia”².

1 El cuerpo

El culto al cuerpo se ha convertido en uno de los rasgos más significativos de las sociedades avanzadas. El cuerpo, y todo lo relacionado con la belleza, ocupa un puesto preeminente en la vida de cualquier joven: la asistencia al *gym*, el cuidado de la alimentación, el boom de los tatuajes, el desarrollo de la medicina estética, etc. Curiosamente, quizá nunca ha existido tal aprecio al cuerpo y, al mismo tiempo, tal elenco de enfermedades que tienen que ver con trastornos derivados

² Una reflexión más extensa sobre este tema en S. Béjar, *Cinco razones para creer. Experiencias de la desproporción*, Santander 2013.

de la aceptación de la propia corporeidad: anorexia, bulimia, vigorexia, ortorexia, etc. Así, uno comienza a sospechar que tal aprecio pertenezca más al ámbito de las apariencias que al de la verdad profunda.

Por ello, sería interesante mostrar la falacia del aprecio al cuerpo en la juventud actual. En el fondo, se trata de una perpetuación de cierto platonismo, porque el joven no se relaciona con el cuerpo real, sino con un arquetipo idealizado e inexistente al que quiere asemejarse con toda clase de sacrificios y sufrimientos. Esto hace que no se acepte el cuerpo que, de hecho, se tiene, sino aquel que se presenta como ideal de belleza³.

Se ha criticado a la Iglesia, a veces con acierto, que ha instaurado una suerte de dualismo en la espiritualidad a lo largo de los siglos. Podemos recordar, en *El libro del buen amor*, la lucha existente entre Don Carnal y Doña Cuaresma; dos arquetipos que han forjado la conciencia creyente durante mucho tiempo. Todo lo relacionado con el cuerpo, lo material, las apetencias consideradas más bajas, el sexo... estaba llamado a ser amputado por una espiritualidad que tenía más de platónica que de cristiana. De hecho, para Platón, el cuerpo es la cárcel del alma y la salvación sólo acontece cuando el alma, liberada del lastre del cuerpo, consigue retornar al mundo de las ideas, del cual ha caído a este mundo aparente. Concepciones de este tipo acabaron entrando en la propia teología cristiana; pensemos por ejemplo en Orígenes, asumiendo un platonismo que, finalmente, correrá el riesgo de ser inconciliable con la fe⁴.

Sin embargo, y tras el aprecio aparente antes apuntado, el dualismo de antaño se sigue perpetuando en nuestra sociedad actual. En efec-

to, el cuerpo real se acepta y se mira con estima sólo en la medida en que corresponda al arquetipo ideal que se propone en los cánones de belleza al uso en el mundo de la moda, de la publicidad y del cine. Así pues, los jóvenes subordinan el amor a sí mismos, y la propia aceptación de sus personas, a la realización en ellos del ideal de belleza que externamente se ofrece. Ahora bien, difícilmente un joven podrá contestar con una mínima precisión a la pregunta básica: "¿qué es el cuerpo?". Lo primero que habría que decir es que "yo no tengo cuerpo", sino que "yo soy cuerpo". Cuando el cuerpo se "tiene", se está dando a entender que el cuerpo es una parte de mi yo, incluso la parte de mi yo menos significativa e importante. Cuando el cuerpo se "es", estamos diciendo que no hay un yo previo al margen de lo corpóreo, porque todo mi ser es cuerpo y no puede concebirse sin él. De esta manera, se recupera una valencia simbólica del cuerpo que supera con mucho el mero biologismo.

La relación como acontecimiento

En efecto, para la Biblia, el cuerpo designa la totalidad del ser humano⁵. Ahora bien, esta totalidad no es concebida como un todo cerrado en sí mismo, sino como la posibilidad misma de entrar en relación con Dios y con los otros. Por el cuerpo, el ser humano está inserto en el mundo, de tal modo que al llamar suyo propio a lo corpóreo, está apropiándose de un pedazo de mundo. Por el cuerpo, el ser humano está en el mundo y el mundo está en el propio ser humano, más allá de todo aislamiento o autismo social. Por tanto, el cuerpo es, en sí mismo, relación, referencia al otro, salida de sí mismo, encuentro con el diferente... Y como la relación no es un añadido a un "yo" previamente constituido, el cuerpo no puede concebirse como un añadido a un supuesto "yo" que está más allá de lo corpóreo.

³ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, Santander 1993, 53.

⁴ Cf. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1987, 103.

⁵ Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Santander 2013, 228-234.

Sin embargo, y siguiendo con esta valencia simbólica, el cuerpo es posibilidad para la relación y también es límite para la misma. Recuerdo en esto a mi amigo Nico. Él me dice que cuando hace el amor con Maribel, su mujer, siempre sobra un brazo. Me parece una afirmación fuertemente simbólica. Lo que Nico está diciendo, aun cuando no lo formule con esas palabras, es que aquella realidad que posibilita el encuentro íntimo con su esposa es, al mismo tiempo, la misma realidad que impide un encuentro en plenitud con su mujer. En efecto, por el cuerpo es posible entrar en comunicación profunda con los otros; especialmente en una relación tan significativa como aquella que se refiere al encuentro sexual. De hecho, en ocasiones, el ser humano desearía fundirse con el otro, formando una misma e idéntica realidad. Pero justo aquello que posibilita la relación y el encuentro, es decir, el cuerpo, se convierte en límite para la fusión plena, trayendo repetidamente a nosotros la evidencia de que el otro siempre es otro, más allá de mi deseo de poseerlo y abarcarlo.

De esta manera, y aquí podemos pasar de la experiencia al acontecimiento, el cuerpo es la realidad que posibilita e imposibilita el encuentro con el otro. Esto puede releerse como una aproximación profunda a la realidad que nos circunda. La realidad que está ante mí, especialmente reflejada en el rostro de los otros, no es una realidad llamada a ser manipulada ni sometida, sino una realidad llamada a ser acogida y respetada por mí. El otro es otro. Esta simple verdad es, a veces, olvidada, y las relaciones, que ineludiblemente se encuentran mediadas por lo corporal, pasan a ser un ámbito de dominio, donde pretendemos hacer de los demás meros objeto de uso, despojándolos así de su dignidad. Un acercamiento al cuerpo como acontecimiento puede ayudarnos a rescatar la infinita dignidad de cualquier otro.

Por esta razón, no es extraño que, para el cristianismo, el cuerpo sea considerado el quicio de

la salvación (*Caro cardo salutis*)⁶. El cristianismo, desde el momento mismo de su aparición, siempre se sintió lejano de toda propuesta filosófica que despreciara la realidad material de este mundo y, por tanto, el cuerpo. Así, frente a corrientes gnósticas y neoplatónicas, el cristianismo puso en alto el grito que definía su esencia más profunda: “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Hasta tal punto se visibilizaba el cuerpo en positivo, que el cristianismo afirmaba que Dios mismo había sido carne, cuerpo. Y decir que Dios había sido cuerpo en Jesús de Nazaret equivalía a afirmar, en correspondencia con todo lo que venimos diciendo, que Dios había sido y era relación. Justo porque el Dios cristiano no era un Dios aislado y mudo, la salvación había visitado nuestra humilde morada. Así pues, la salvación viene por el cuerpo; en perspectiva cristiana, por el cuerpo de Jesucristo, con el cual Dios había tocado este mundo y, tocándolo, había salvado y sanado lo que estaba perdido. No será extraño, pues, que los primeros testigos de la resurrección anunciaran que el sepulcro estaba vacío. No habría sido pensable la resurrección de Cristo, contando con la permanencia del cadáver en el sepulcro. Dios, al encarnarse, no había tomado un cuerpo a la manera en que nos podemos poner una chaqueta o un abrigo. La chaqueta o el abrigo, en un momento determinado, nos pueden quitar el frío, pero más tarde, despojados de ellos, constatamos que no forman parte intrínseca de nosotros. No fue así la “encarnación” del Verbo de Dios porque, habiendo tomado como suyo propio un cuerpo, éste le pertenece ya, por siempre, como su cuerpo.

2 La libertad

El olvido del cuerpo en la filosofía moderna es un tema tremendamente significativo. Perdonadme esta digresión teórica.

⁶ Cf. el excelente artículo de J. B. Metz, *Caro cardo salutis*: Hochland 55 (1962-63) 97-107. Hay una síntesis del mismo en *Selecciones de Teología* 9 (1964) 53-58.

R. Descartes distinguía entre la *res cogitans* (pensamiento) y la *res extensa* (cuerpo). Para el filósofo francés el hombre era lo primero, es decir, pensamiento, y el cuerpo quedaba reducido a máquina en orden a una funcionalidad. I. Kant sigue con el camino iniciado y reduce al ser humano a sujeto trascendental, cuya característica fundamental es la pérdida de la realidad exterior (noúmeno), nunca conocida, para quedarse con la realidad en cuanto conocida y captada por el sujeto (fenómeno). El culmen de este proceso de “desprecio” del cuerpo llega con G.W.F. Hegel, donde el ser humano es sólo un momento del proceso de despliegue dialéctico de la Idea Absoluta.

En síntesis, podemos decir que, para la modernidad, el ser humano queda reducido a individuo aislado y autárquico. Así pues, sin cuerpo, y como ya hemos visto anteriormente, la relación queda reducida a un mero accidente; como sucedía para el propio Aristóteles. Es curioso que el cristianismo, en su confrontación con el pensamiento potente del helenismo, y desde el dogma trinitario, pusiera al mismo nivel la ontología de la substancia y la ontología de la relación⁷. La realidad era así concebida como substancia y como relación; ambas a la misma altura de dignidad y de importancia. Pero la modernidad, entendiendo la substancia como sujeto, inaugura una nueva antropología donde el ser humano, contemplado sin la valencia simbólica del cuerpo, queda reducido a una realidad autárquica y cerrada en sí misma.

Desde aquí se entenderá la libertad como un proceso de emancipación en el que las relaciones quedan definitivamente expulsadas de la vida del hombre. La modernidad pensará que se es más libre en la medida en que se es más independiente de los otros. O de otra manera, la libertad es concebida como la ausencia de condicionamientos y, por tanto, como mayor capacidad para elegir.

Esto es algo que se percibe con cierta nitidez en el imaginario juvenil. Las despedidas de soltero, por poner sólo un ejemplo, se experimentan como un canto a la libertad perdida. En efecto, la concepción que late de fondo es que se es más libre si uno está soltero, que si uno está casado. Así, el matrimonio, donde una persona entra a formar parte de la propia definición del “yo”, puede llegar a ser visto como una auténtica limitación. Daría la impresión de que el ser humano se construye en el aislamiento y en la soledad, no en la relación y en la compañía. De la misma manera, la venida de los hijos al mundo, en parejas jóvenes, puede ser experimentada como una verdadera invasión que coarta la libertad. Ante la pregunta sobre si van a tener hijos pronto, es habitual escuchar decir a las parejas: “Primero vamos a disfrutar de la vida, y luego ya veremos”.

El llamado *síndrome de Peter Pan* puede ayudarnos a esclarecer este fenómeno que tiene que ver con la forma de entender la libertad. Hablamos de este síndrome para referirnos a un estiramiento de la adolescencia hasta límites de edad verdaderamente significativos. Lo que motiva, en el fondo, dicho síndrome es una resistencia a cualquier forma de compromiso. Así, cualquier decisión que tenga la adjetivación de “definitiva” causa pavor y miedo, en pro de formas de vida más desenfadadas e infantiles. Lo “definitivo” es un atentado a la propia libertad porque corta, de raíz, la necesidad de mantener abiertas el mayor número de posibilidades disponibles. Se me impone la imagen de las ventanitas de Windows que, al conservar a la vez muchas abiertas, puede llegar a bloquear o a colapsar el sistema.

En este sentido, sería interesante acudir al pensador de lo líquido Zygmunt Bauman, en su obra *Mundo consumo*⁸. Todos conocemos el agudo análisis de la postmodernidad que rea-

⁷ Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2005, 156 y W. Kasper, *El Evangelio de Jesucristo*, Santander 2013, 227.

⁸ Cf. Z. Bauman, *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*, Barcelona 2010.

liza este autor; especialmente referido a la licuación de las dimensiones más determinantes de la vida: pensamiento líquido, amor líquido, sujeto líquido, modernidad líquida, etc. Allí distingue este sociólogo entre echar raíces y echar el ancla. Lo propio del hombre actual no es echar raíces, sino echar el ancla. La diferencia, a través de estas potentes imágenes, es manifiesta. El árbol echa raíces y, sostenido por la tierra, también ayuda a la tierra a afianzarse. De hecho, es difícil arrancar un árbol fuertemente enraizado. Por el contrario, el barco llega a buen puerto y echa el ancla. El ancla supone únicamente un afianzamiento provisional. En el momento en el que se ha repostado en el puerto, o el paisaje se hace monótono, o simplemente surge el deseo de visitar otros fantásticos puertos, el marinero leva el ancla y se encamina allende los mares. Pues bien, Bauman usa esta recurrente imagen para referirse a la cualidad de nuestros compromisos dentro de la sociedad líquida. El sujeto líquido vive desarraigado en un sistema de vida que no favorece la permanencia de las decisiones vitales más significativas de la existencia. Si antaño nos sostenía el compromiso invariable en la palabra dada, ahora parece que se prefiere que las palabras se las lleve el viento. Especialmente, si son palabras gruesas y pesadas.

El acontecimiento de la singularidad

Para pasar de la "experiencia" de la libertad al "acontecimiento" que me libera, hemos de superar los dos escollos hasta ahora reseñados: la libertad como mera elección y la libertad como autarquía. En referencia al primero de ellos, habría que descubrir al joven que la naturaleza humana es una esencia indeterminada, llamada a hacerse, es decir, a auto-determinarse. Una comprensión pobre de la libertad la confunde con las múltiples posibilidades para elegir; de tal suerte que a más caminos abiertos e inexplorados, más libertad. Da la impresión de que los jóvenes actuales, al no querer cerrar ninguna puerta, prefieren que-

darse en lo indeterminado. La libertad pierde su dignidad, su creatividad, y queda reducida a libre albedrío, es decir, que me dejen hacer lo que quiero sin límites. Esto es una mentira porque el mayor número de posibilidades a explorar indica un sujeto no realizado, no completo; incluso abandonado a la anarquía de tal multiplicidad de reclamos, que puede llegar a romperse. La libertad se torna en acontecimiento cuando deja de ser sinónimo de indeterminación, y pasa a convertirse en el lugar donde se hace posible el surgimiento de una realidad inderivablemente nueva. Se confunde la libertad con una realidad antropológica que es amorfa, por poco realizada, y no se cae en la cuenta de que la libertad es la forma en la que el hombre se va determinando a sí mismo como un ser absolutamente singular, único e irrepetible; en definitiva, nuevo.

A mi juicio, esta realidad ha sido expresada como nadie por el filósofo danés S. Kierkegaard⁹. El sentido que le da a la palabra libertad es precisamente el de auto-determinación, es decir, el ser humano es capaz de ahondarse como un sí mismo, absolutamente único e irrepetible. Frente a los grandes sistemas ideológicos de su tiempo, que proponen una masificación de la sociedad, una reducción del ser humano a masa, Kierkegaard reivindica la verdad de cada hombre y de cada mujer como singularidad. Lo propio de este carácter singular es que el ser humano nunca puede considerarse como un medio, sino que habrá de ser tenido siempre como un fin.

En referencia al segundo escollo, se tendría que significar ante el joven que no tenemos relaciones, sino que somos relación. El ser humano es, a priori, un "ser con"¹⁰. Por lo tanto, actuar en contra o al margen de los

⁹ Cf. B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1999, 60-63.

¹⁰ Para lo que sigue, cf. D. Hercsik, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bologna 2010, 320-322.

otros no es hacer uso de una pretendida libertad, sino cortar la rama del árbol donde me encuentro sentado, porque “yo soy los otros” y “los otros son yo”. El hecho mismo de encontrarse en este mundo respirando se debe a un otro, con rostro de padre y de madre, que me ha llamado a la vida. Así, no me realizo en el aislamiento, sino en la compañía. La libertad es, desde esta visión, la realización de la verdad de mi naturaleza más auténtica. En efecto, no puedo torturar a un ser humano, o no puedo traicionar a un amigo. El hecho de que no tenga estas posibilidades disponibles, no indica ausencia de libertad. Es más, cuanto mejor percibo mi naturaleza y sus indicaciones, mejor conozco la vocación a la que estoy llamado y, por tanto, son menores las posibilidades de elección, pero mayor la experiencia misma de la libertad.

De ahí que el hábitat propicio para el ejercicio de la libertad sea el amor¹¹. Si todo lo he recibido de los otros, y en última instancia del Otro al que llamamos Dios, mi naturaleza más auténtica apunta al servicio, a la entrega, a lo oblativo, al encuentro, a la compañía... Así se realiza la libertad verdadera. Escoger el camino del narcisismo no nos hace libres, porque el ser humano que elige de modo arbitrario hacer lo que quiere en cada instante, termina realizando ciertas inercias que, viniendo de fuera o de dentro, no son él mismo. Desde aquí podríamos entender la expresión de Jesús: “la verdad os hará libres” (Jn 8,32). En efecto, la verdad de nuestra vocación, la verdad de aquello para lo que fuimos creados, y a lo que estamos llamados, es la gramática auténtica de nuestra propia libertad. En el fondo, al ejercer la libertad siempre estamos atados a algo. El ideal es que el amor se convierta en el único lazo de la libertad.

En definitiva, la libertad se hace acontecimiento cuando se convierte en el camino que tenemos para crear en este mundo una realidad inimaginablemente nueva: nuestra propia singularidad al encuentro de los otros y, por supuesto, al encuentro del Otro.

3 El deseo

Se trata de una realidad antropológica que ha sido captada, de modo brillante en nuestros días, por la publicidad. Curiosamente, cuando los viejos tentativos morales parecen desvanecerse en el escenario de la postmodernidad, la publicidad insta una suerte de “super-yo” que podría asemejarse a los de antaño. El super-yo es la instancia del “deber ser”, es decir, un cierto juez interior que permanentemente nos muestra, de manera muchas veces desacertada, el camino a seguir. Pues bien, si el super-yo era patrimonio de las religiones o de los diversos universos morales, ahora lo es de la publicidad. En efecto, la publicidad nos enseña aquello a lo que debemos aspirar, lo que tenemos que ser, lo que hemos de desear, en qué nos hemos de convertir; en suma, cuál es la perfección. Según los estudios, recibimos tres mil impactos publicitarios al día; es decir, más de un millón de reclamos publicitarios al año. Se trata de un super-yo tremendamente perverso que se ha introyectado en nosotros, a la manera de un ADN, y del cual no nos podemos sustraer. Este super-yo nos repite sin cesar: “tienes que desear y ser deseado”. Al final, como no hay un “hacia donde” definido, sino el simple hecho de seguir consumiendo, este super-yo publicitario está provocando que el ser humano se volatilice, es decir, que quede reducido a una caricatura de sí mismo. El fin es el medio: consumir¹².

¹¹ Cf. R. Lucas Lucas, *Absoluto relativo. Presupuestos antropológicos del mensaje revelado*, Madrid 2011, 39.

¹² Cf. M. Houellebecq, *El mundo como supermercado*, Barcelona 2000, 68s.

Me detengo en esta reflexión para subrayar la importancia del deseo como una de las dinámicas fundamentales de nuestra constitución antropológica más profunda. El deseo es el motor que nos lanza a la vida y que nos pone en movimiento. Esto es algo muy patente en la vida de los jóvenes: somos deseo. Ahora bien, como dicho deseo, en etapas inmaduras del desarrollo de la personalidad, no está aún muy trabajado, es fácilmente manipulable. El joven es especialmente vulnerable al super-yo publicitario y la falta de educación en este terreno puede ser tremendamente perjudicial. La experiencia de múltiples deseos, que hay que satisfacer de modo inmediato, obstaculiza la posibilidad de un proceso de introspección que pueda ser orientativo. Esta satisfacción inmediateista puede dar lugar a la aparición de sujetos invertebrados, carentes de una finalidad y con una tremenda carencia de identidad.

El acontecimiento de la trascendencia

Sin embargo, este proceso de introspección podría ser muy iluminador si enseñáramos a los jóvenes a explorar la dinámica íntima de todo deseo. Así es, el deseo pone ante nosotros la existencia de un desnivel permanente entre lo deseado y lo realmente conseguido. O de otra manera, la expectación del cumplimiento del deseo siempre queda mucho más alta que la realización concreta del mismo. El joven está permanentemente proyectando metas que, cuando aún no se han alcanzado, aparecen como la imagen perfecta del paraíso. Ahora bien, una vez que la meta es batida, el paraíso se desvanece y deja paso a otro distinto. De esta manera, la dinámica del deseo nos confronta con un horizonte de plenitud que, siendo siempre anhelado, nunca llega a convertirse en una realidad poseída. ¿Es esto una maldición que hemos de soportar en nuestra vida o la prefiguración de algo más grande?

Ciertas filosofías contemporáneas han puesto de manifiesto la futilidad del deseo. J. P. Sartre, por poner un ejemplo, afirmaba que el hombre es una “pasión inútil” porque toda aspiración a algo más grande que él mismo lo termina confrontando con la nada y el vacío. Puede ser muy frustrante percatarse de que estamos hechos para algo que nunca llega a ser una conquista en nuestra vida. Al fin y al cabo, el ser humano no puede aspirar a algo más duradero que él; simplemente porque “eso” no existe.

Sin embargo, el cristianismo siempre ha concebido este anhelo desproporcionado en nosotros, este deseo siempre insaciable, como nuestra más alta posibilidad. Cuando el deseo se proyecta hacia un futuro ansiado, se parece a esa zanahoria que, puesta ante la mirada del burro, lo anima a caminar con la vana ilusión de que algún día podrá comérsela. Así, una dinámica del deseo proyectada hacia el futuro puede tener mucho de falsa esperanza y, por esta razón, puede acabar generando hastío y cansancio. Pero, ¿qué pasaría si el deseo no estuviera proyectado hacia el futuro, sino que fuera retrotraído al origen? El deseo en el origen puede convertirse en una puerta de acceso al misterio de nuestra constitución antropológica más profunda. Aquí podemos encontrar el tránsito certero desde la experiencia de múltiples deseos hasta el acontecimiento del deseo.

Este deseo desproporcionado, que ninguna realidad de este mundo puede llegar a colmar, apunta a un Alguien que nos ha hecho capaces de Él. Lo decía de un modo lapidario S. Agustín: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí”¹³. La dinámica del deseo no es una maldición que pesa sobre nosotros, sino nuestra más noble posibilidad. El hecho de desear

¹³ S. Agustín, *Las confesiones*, Madrid 1988, 23.

una plenitud que no nos podemos conceder a nosotros mismos, nos abre a un horizonte de trascendencia que puede catapultarnos hasta Dios. ¿Cómo un ser finito puede anhelar la infinitud? ¿Venimos con un defecto de fábrica, o el anhelo de absoluto está inscrito, desde el origen, en nuestro propio código genético? Y si fuera así, ¿a qué estaría apuntando esta aspiración nunca realizada desde el propio esfuerzo del hombre? Tenemos sed y no poseemos el agua que pueda calmarla. ¿Quién ha puesto en nosotros esta sed de infinito, si nuestra finitud es incapaz de crear algo definitivo? ¿Quién nos dará el agua que pueda saciar esta sed?

Platón, en su diálogo *Filebo o del placer* (nº 35)¹⁴, afirmaba que “no existe deseo sin memoria”; es decir, lo deseado ha sido pregustado con anterioridad porque, de lo contrario, no desearíamos. Por tanto, y esta ha sido siempre la convicción del cristianismo, en nuestro propio origen se encuentra una realidad con rostro, a la que nosotros llamamos Dios, y que ha impreso en el barro de nuestro ser el anhelo de una eternidad que supera, con mucho, la lógica del tiempo en el que habitualmente gastamos nuestra vida. Esta memoria de nuestro origen es la que posibilita en nosotros deseos tan altos. La tradición ha llamado a esto la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios: “Y dijo Dios: - Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza” (Gen 1,26). Este es nuestro verdadero ADN. La tradición patristica pensaba que el Padre modelaba el barro del ser humano con sus dos manos; una mano era su Verbo y la otra su Espíritu¹⁵. Por tanto, el ser humano ha sido creado como aquel receptáculo que sólo el infinito de Dios puede llenar, colmar y rebosar. El deseo se

hace acontecimiento cuando enseñamos a los jóvenes a rastrear la dinámica de sus deseos más inconfesados como la preparación y el reclamo de un encuentro verdadero con el Dios de la vida.

4 Conclusión

“Dios no está sólo en las experiencias límite, sino en el límite de toda experiencia”. No recuerdo muy bien, pero creo que leí esta frase en alguna obra del teólogo Bruno Forte. Me parece una frase sugerente para acabar esta reflexión. Es cierto que parece más fácil recurrir a Dios ante experiencias límite de nuestra existencia: la muerte, el sufrimiento, el dolor, la enfermedad, el fracaso, etc. Y no está mal. Pero si lo hacemos así, condenamos a Dios a los márgenes de la vida. Unos márgenes que se caracterizan por su excepcionalidad.

Mi pretensión en estas líneas ha sido poner a Dios en el centro de lo cotidiano, rastreando los límites de toda experiencia; incluso de aquellas que consideramos más habituales y cotidianas (el hecho de ser cuerpo, la libertad para autodeterminarse, la dinámica del deseo). En toda experiencia, llevada al límite de sí misma, asoma el acontecimiento (la relación como encuentro inmanipulable con el otro, la singularidad como expresión de una realidad única e irrepetible, la trascendencia como el horizonte de nuestra propia realización). El acontecimiento es esa realidad que, venida desde fuera de nosotros, aparece como manifestación y presencia de una compañía amiga. En definitiva, he pretendido, como afirmaba el filósofo personalista E. Mounier, que “el acontecimiento sea nuestro maestro interior”¹⁶.

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS

¹⁴ He tomado la cita de A. Gesché, *La paradoja de la fe*, Salamanca 2013, 64.

¹⁵ Cf. C. Granado, *El Espíritu Santo en los Santos Padres*, Madrid 2012, 35-62.

¹⁶ “L'événement sera notre maître intérieur”, en E. Mounier, *Obras Completas IV*, Salamanca 1988, 927.

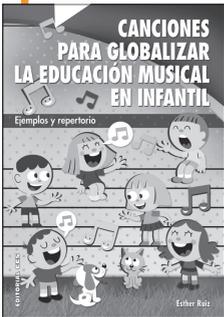
Colección PENTAGRAMA



1, 2, 3... ¡MÚSICA! Iniciación musical

Ana María Cárdenas y Yolanda Victoria Jordán. PRÓXIMA PUBLICACIÓN.

Desarrollado en un lenguaje sencillo, este libro supone una ayuda para las adaptaciones curriculares en Primaria, para los jóvenes que quieran acceder al estudio de la música en Escuelas de Música y Conservatorio, para los padres que desean adquirir los conocimientos básicos para ayudar a sus hijos en sus inicios musicales, así como para los adultos que quieran aprender música (nunca es tarde). A través de ejercicios, ejemplos y experimentos sonoros (presentados en dos CD), juegos musicales, láminas y partituras sencillas, los alumnos/as entrarán en el mundo de la música de una forma amena y muy fácil.



Canciones para globalizar la Educación Musical en Infantil

Esther Ruiz. P.V.P. 11,90 €

Toda una serie de canciones secuenciadas de acuerdo a un criterio de complejidad creciente en cuanto a ritmo y melodía.



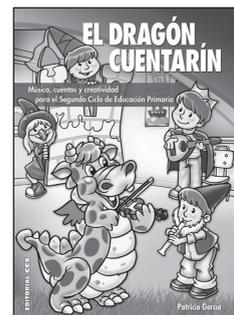
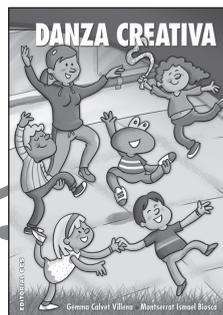
Música y paz. Patricia García. P.V.P. 12,30 €

Arte y educación en valores para educar en la paz a través de la música y viceversa, con sugerencias para la celebración del «Día de la Paz» en los centros educativos.

El dragón cuentarín. Música, cuentos y creatividad para Segundo ciclo de Educación Primaria. **Patricia García.** P.V.P. 13,55 €
Contiene seis cuentos originales en los que es fundamental la música. Se corresponden con seis unidades didácticas que desarrollan objetivos y actividades musicales variadas.

Danza creativa. G. Calvet y M. Ismael. P.V.P. 9,35 €

Acerca a los niños, a partir de siete años, al universo de la danza a través del juego y de la experimentación.



EDITORIAL CCS Alcalá, 166 / 28028 MADRID
 91 725 20 00 / 91 726 25 70
 sei@editorialccs.com

...mucho más en: www.editorialccs.com